

Una arqueología de la inquietud de sí

Hesíodo y los antecedentes por el estilo de vida. Sabiduría, práctica y transformación subjetiva

An archeology of self-concern. Hesiod and the background by lifestyle. Wisdom, practice, and subjective transformation

Resumen

El siguiente trabajo abordará las características de la inquietud ética en Trabajos y Días. Desmenuzaremos el tópico desde una dimensión ético antropológica, buscando en la obra del pensador de Ascra vestigios de ella. Recordemos que Trabajos y Días representa una obra de carácter ético-antropológico que aborda la problemática presente en Teogonía desde otro andarivel o, más bien, sin fracturar la unidad que, a nuestro criterio, cohesionan la obra de Hesíodo.

Por consiguiente, queremos indagar en qué medida los primeros baluceos hesiódicos pueden constituir un antecedente de la “constitución del sabio”, la constitución del varón prudente, transido por la *sophrosyne*, siguiendo el planteo que formula Pierre Hadot, en el que el modo de vida y la cuestión de la sabiduría, orientada a la concreción de un cierto tipo de bios, está directamente relacionada con la noción de *askesis*. El concepto de vida está asociado a un continuum y no a una sucesión deshilvanada de momentos aislados.

El trabajo se moverá en la dimensión aludida, indagando las relaciones entre el pensamiento poético y la filosofía, ya que nos ubicamos en una línea de reflexión en la que Hesíodo representa al interlocutor filosófico o pre-filosófico que constituye el magma con el que se nutre la ulterior filosofía.

Palabras clave: Hesíodo, Trabajos y Días, Antropología, Subjetividad, Cuidado de sí

Abstract

The following work will address the characteristics of ethical concern in Works and Days. We will break down the topic from an ethical anthropological dimension, searching for vestiges of it in the work of the thinker from Ascra. Let us remember that Works and Days represents a work of an ethical-anthropological nature that addresses the problems present in Theogony from another level or, rather, without fracturing the unity that, in our opinion, unites Hesiod's work.

Consequently, we want to investigate to what extent the first Hesiodic babblings can constitute an antecedent of the “constitution of the wise man”, the constitution of the prudent man, passed through the *sophrosyne*, following the proposal formulated by Pierre Hadot, in which the way of life and the question of wisdom, oriented towards the realization of a certain type of bios, is directly related to the notion of *askesis*. The concept of life is associated with a continuum and not with a disjointed succession of isolated moments.

The work will move in the aforementioned dimension, investigating the relationships between poetic thought and philosophy, since we are located in a line of reflection in which Hesiod represents the philosophical or pre-philosophical interlocutor who constitutes the magma with which he nourishes himself the subsequent philosophy.

Keywords: Hesiod, Works and Days, Anthropology, Subjectivity, Self-care

Autores

Maria Cecilia Colombani @ ID
Doctora en Filosofía
Universidad de Morón, Argentina.
Buenos Aires, Argentina

Recibido
13 de junio del 2024

Aceptado
26 de febrero de 2025

Introducción

El presente trabajo se propone analizar la inquietud ética presente en *Trabajos y Días*, la obra más ético-política de Hesíodo. Abordaremos esta cuestión desde una perspectiva ético-antropológica, con el objetivo de identificar vestigios de dicha inquietud en el pensador de Ascra. Para ello, nos inspiraremos en el modelo arqueológico de Michel Foucault¹, con el propósito de alcanzar un pliegue remoto, una capa arcaica de esta problematización, cuyo punto clave de instalación se encuentra en la filosofía socrático-platónica. Así, nos adentraremos en la obra sin perder de vista que ya existen vestigios de esta inquietud en Homero y otros autores; sin embargo, consideramos que en Hesíodo adquiere un registro más sistemático. *Trabajos y Días* es una obra de carácter ético-antropológico que profundiza en la problemática planteada en *Teogonía* desde una perspectiva distinta, sin fracturar, a nuestro juicio, la unidad que cohesiona la totalidad de la obra hesiódica. Siguiendo a Olof Gigon, consideramos a Hesíodo un primer filósofo².

Por tanto, indagaremos en qué medida los aportes hesiódicos pueden constituir un antecedente remoto de la “constitución del sabio”, es decir, de la formación del varón prudente, atravesado por la *sophrosyne* y capaz de interiorizar una serie de consejos y recomendaciones que configuran un *ethos*, un estilo de vida. En este sentido, seguimos el planteamiento de Pierre Hadot, según el cual la actitud ante la vida y la cuestión de la sabiduría, orientada a la concreción de un determinado tipo de *bios*, están

¹ El marco teórico general que anima nuestro trabajo se inscribe en el pensamiento de Michel Foucault y en algunos conceptos propios del llamado período arqueológico, situado en la década del sesenta y plasmados, sobre todo, en sus textos *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 1964); y *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI, 1984).

² María Cecilia Colombani, *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica* (Mar del Plata: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016).

directamente relacionadas con la noción de *askesis*. En *Trabajos y Días*, esta relación se manifiesta a través de prácticas como el trabajo esforzado — fuente de virtud—, el cuidado del cuerpo en función de los ciclos estacionales y la atención del corazón en el marco de la vinculación con los otros varones mortales, entre otras. La vida, en este contexto, se concibe como un continuum de esfuerzo sostenido y no como una sucesión deshilvanada de momentos aislados.

Nuestro análisis se desarrollará en esta dimensión, explorando las conexiones entre el pensamiento poético y la filosofía. Nos situamos en una línea interpretativa que reconoce a Hesíodo como un interlocutor filosófico o prefilosófico, en la medida en que su obra constituye el sustrato del cual se nutrirá la filosofía posterior³. Este enfoque es el que sugiere la recomendación de Olof Gigon⁴. Asimismo, en esta línea de continuidad entre poesía y filosofía, podemos recordar las consideraciones de Louis Gernet, quien alude a la poesía como una suerte de filosofía popular⁵.

Iniciaremos nuestro trabajo siguiendo las reflexiones de Pierre Hadot sobre la noción de *sophia*, con el fin de comprender por qué este autor otorga a Hesíodo un lugar preponderante. A nuestro juicio, el concepto de sabiduría en Hadot está estrechamente vinculado con el cuidado de sí como práctica subjetivante.

³ Entendemos que Hesíodo se sitúa en un período dominado por el aspecto abierto e indeterminado de lo que Castoriadis llama la “imaginación radical”. Según este filósofo, la imaginación radical alude a un magma de significaciones como fuente infinita y condición de posibilidad de sentido. En un período instituyente, tal como el difuso y complejo pasaje del mito al *logos*, las significaciones no alcanzan una expresión acabada y terminada que cristalice en ideas, sino que se encuentran como encarnadas en diversas prácticas sociales.

⁴ Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega* (Buenos Aires: Gredos, 1985), 13-43.

⁵ Louis Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua* (Madrid: Taurus, 1981), 16. El autor alude a la poesía como una especie de “filosofía popular” precisamente porque este *logos* arcaico da cuenta de la primera organización del *kosmos*, como aquello que un griego percibe, intuyendo que, por detrás del caos aparente, se mantiene una legalidad que es fruto de la acción de los dioses. Esta “filosofía popular” va de la mano de una visión optimista del mundo que es la que impera en la ciudad. Los dioses nos tienen reservado un orden-legalidad que resulta intuible, pero no visible absolutamente.

Desde Homero, la palabra *sophia* adquiere relevancia, especialmente en el desarrollo de ciertas habilidades o disposiciones propias de los *anthropoi*. Hadot señala: “Desde Homero, las palabras *sophia* y *sophos* eran empleadas en los contextos más diversos, a propósito de disposiciones que, al parecer, no tendrían nada que ver con las de los ‘filósofos’”⁶. Si observamos los ejemplos homéricos citados por Hadot, vemos que la sabiduría se manifiesta en actividades y prácticas vinculadas a medidas y reglas, lo que a su vez implica aprendizaje y transmisión de conocimientos, como en el caso del zapatero. No obstante, esta cuestión no se agota allí, pues, como indica Hadot, estas habilidades “exigen también la ayuda de un dios, una gracia divina, que revela al artesano o al artista los secretos de fabricación y los ayuda en el ejercicio de su arte”⁷. Esto pone de manifiesto el trasfondo religioso que impregna la épica homérica, donde la presencia de la divinidad es fundamental y decisiva.



En torno a la primera sabiduría poética. *Sophia, pistis y peitho*

Ahora bien, con Hesíodo la problemática se desplaza hacia otro ámbito, más próximo a la inquietud de sí. Hadot nos remite a Solón para pensar la sabiduría poética como una variación de lo que acabamos de explicar con Homero. Coincidimos con el autor en que el pensador beocio encarna otro tipo de *sophía*, cuya habilidad no es de orden manual o técnico-artesanal, sino el resultado de una revelación. Este es nuestro punto de interés, pues aquí se inaugura un tópico que retornará a lo largo de la historia de la filosofía antigua: la presencia de la divinidad como

⁶ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999), 30.

⁷ *Ibid.*

inspiradora de un modelo de *sophía* que se deslinda de otras formas de matriz práctica. Tal como sostiene Hadot:

Este poder de la palabra poética, inspirada por las Musas y que da su sentido a los acontecimientos de la vida humana, aparece con mayor claridad en Hesíodo, a principios del siglo VII. Si no emplea literalmente la palabra *sophía*, expresa con mucha fuerza el contenido de la sabiduría poética. Testimonio tanto más interesante porque pone en paralelo la *sophía* del poeta y la del rey.⁸

Es preciso ampliar las consideraciones de Pierre Hadot y poblar el campo de las figuras que ostentan esta forma de *sophía*, incluyendo otros *topoi* afines como la soberanía, la adivinación y la purificación arcaica. Estas figuras, inscritas en la provincia de lo mágico-religioso, ocupan un territorio intermedio y privilegiado entre los dioses y los simples mortales⁹.

El campo mítico, articulado en esta provincia de lo mágico-religioso, reconoce distintas territorialidades donde opera un pensamiento sustentado por esta lógica: el campo poético, el campo mántico y el campo de la soberanía configuran un *logos* que aún no conoce los rigores de la contradicción lógica, sino que fluye como un juego de fuerzas que modela los distintos modos de pensamiento¹⁰.

Tal como señala Marcel Detienne, un maestro de *aletheia* posee una verdad de otro registro, una visión de lo que fue, de lo que es y de lo que

⁸ *Ibid.*, 31.

⁹ María Cecilia Colombani, *Hesíodo. Una Introducción crítica*.

¹⁰ Coincidimos con la lectura de Michel Crubellier, quien sostiene que la referencia al presente y a la persona del poeta indica que el mito no está visto como un depósito intangible, sino que el relato mítico está utilizado para definir la situación existencial y la experiencia actual de la humanidad: “*Il utilise délibérément et lucidement un récit mythique pour éclairer son expérience actuelle*” / “Él utiliza deliberadamente y de manera lúcida un relato mítico para iluminar su experiencia actual”. Michel Crubellier, “Le mythe comme discours”, en *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode*, editado por Fabienne Blaise et al. (Paris: Presse Universitaires du Septentrion, 1996), 438.

será. Más allá de las particularidades de cada campo, estas figuras excepcionales se territorializan dentro de un tipo de *sophía* como la que aquí estamos analizando¹¹.

La nota dominante de esta provincia es la apertura de dos planos: el humano y el divino, que se presentan como campos heterogéneos e impermeables. Estos *topoi* se diferencian por la calidad del ser que los habita: el hombre es finito y mortal, mientras que los dioses son inmortales. Sin embargo, en el hombre existe una aspiración: reducir esta distancia y entrar en contacto, de algún modo, con la divinidad.

Hadot, no obstante, introduce un giro interpretativo que lo lleva a desplazar la alianza entre el poeta, el adivino y el rey hacia el campo de la persuasión, en relación con un estilo de vida dominado por la justicia y la virtud. Desde esta perspectiva, se refuerza nuestra propuesta de lectura al considerar la línea persuasión-*ethos*, que creemos detectar en Hesíodo, sabiendo que constituye solo un pliegue, entre otros, de la cuestión.

Si pensamos en la función poética y en el campo de la soberanía, podemos notar que las Musas, las Bienhabladas hijas de Zeus, le han encomendado a Hesíodo decir la verdad. Asimismo, han derramado sobre los reyes —vástagos de Zeus— gotas de dulce miel, un rocío suave que les permite pronunciar palabras y sentencias justas. En este contexto, los conceptos de *peitho* y *pistis* emergen como fundamentales en nuestra reflexión.

Persuasión y creencia son los elementos que garantizan la eficacia de la palabra, su capacidad de producir efectos. Creer en la palabra del poeta, porque desciende del más allá, y aceptar la palabra del rey, porque está inspirada por la divinidad, son aspectos reveladores del esquema mental de la Grecia antigua. Al mismo tiempo, sientan el antecedente de lo que Hadot considera el valor psicagógico del discurso¹². Enclave de la *pistis*, en el que el hombre se entrega con confianza a la palabra confiable, que se

¹¹ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica* (Madrid: Taurus, 1986), Capítulo II, La memoria del poeta.

¹² Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 31.

torna persuasiva. No se trata aquí de una persuasión vinculada a los artilugios del engaño, sino de aquella que imprime la fuerza de lo justo y lo verdadero. *Peitho* intersecta su campo con *pistis*, pues esta persuasión se enraíza en la creencia, en la confianza que despierta y en la legitimidad del maestro de *aletheia*.

No cabe duda de que este par complementario constituye un vínculo insoslayable para abordar la complejidad del pensamiento mágico-religioso. Sin persuasión y la consecuente creencia, el ejercicio del poder como autoridad se torna imposible. Sin fe en el oráculo, no se despliega la eficacia adivinatoria; del mismo modo, sin fe en el rey de justicia, no hay legitimidad en la *arkhía* que encarna.

Solo desde el asentimiento que la *pistis* otorga puede emerger la función de soberanía, el ejercicio de la autoridad del rey justo, capaz de conducir a su pueblo porque su palabra y decisión responden a la prudencia. Ambos campos confluyen en la figura del rey de justicia, pues, como sostiene Detienne, la justicia está emparentada con determinadas formas de la *mántica*, de tal manera que no es posible diferenciarlas con claridad¹³.

Resulta especialmente significativa esta confianza en la palabra sensata como medio de conducción, pues abre el camino a una noción que será clave en el desarrollo posterior del pensamiento ético-filosófico de la Grecia clásica: la *sophrosyne* y su tensión con el *topos* de la *hybris*.

En última instancia, se trata del dominio de la palabra cargada de poder, del *logos theokrantos*, opuesto a las palabras vanas, a las *a-krata* —sin poder de realización—, y de su asociación con el campo de poder que implica. Si bien el *logos*, en su dimensión realizadora, “hace” lo real mismo, siguiendo el campo léxico del verbo *kraino* —realizar de manera acabada, sin falta ni falla—, aquí nos referimos a un vínculo más común entre palabra, discurso y verdad, basado en su capacidad de convencimiento sobre los demás.

No se trata ya de la eficacia asociada al verbo aludido, sino de la eficacia pragmática de convencer y persuadir a otro, a un pueblo, a una comunidad,

¹³ *Ibid.*, 51.

a los aldeanos como cuerpo social. Se trata de la experiencia didáctica de persuadir a un *tú* que, en realidad, se extiende a un *vosotros* colectivo¹⁴. De Perses, su hermano, a la totalidad de los varones mortales, el *logos* didáctico de Hesíodo busca convencer y persuadir con fines transformadores. Este punto, vinculado a la transformación subjetiva, constituye un núcleo vigoroso del cuidado de sí y de toda sabiduría de vida.

Hesíodo pretende alcanzar un *vosotros* mediante la imagen discursiva de un *yo* que pronuncia verdades a un *tú*, quien parece ser el primer interlocutor. No obstante, el discurso se desplaza por momentos hacia un *vosotros*, como puede apreciarse en sus advertencias sobre los reyes devoradores de regalos. Más aún, ese *vosotros* virtual abarca a la totalidad de los mortales, quienes deben transformar su manera de vivir en función de la degradación antropológica que el mito de las edades ha revelado como *logos* arquetípico. Sin embargo, cabe hacer una distinción: quizá sea más pertinente hablar de un *vosotros* cuando se dirige a los mortales capaces de modificar sus conductas, mientras que los *dorophagoi* representan un *ellos* amenazante, incapaz de redención.

La densidad de la obra, en su recorrido arqueológico, instaura un nuevo "entre" entre quien habla y quienes escuchan el mensaje, ya sea para transformar sus conductas en una actitud reparadora o para reforzar sus identidades. De ahí que las verdades dirigidas a un *vosotros* colectivo adopten una forma múltiple y polifónica: una diversidad sinfónica que revela los recursos estilísticos utilizados por el autor en el momento oportuno, otorgando al poema cohesión y sistematicidad. Esto lo

¹⁴ Resulta interesante el aporte de Graziano Arrighetti, cuando ve la dificultad de Hesíodo para transmitir esa verdad: "Parvenu à ce point, après le don de la vérité, Hésiode affronte un autre problème: comme garantir que l' instrument dont il se sert pour transmettre les "choses vraies" aux destinataires de sa poésie et remplir ainsi sa mission de propagateur du message de la vérité, à savoir le langage, est fidèle, fiable et bien adapté à un tel but?" / Llegado a este punto, después del don de la verdad, Hesíodo enfrenta otro problema: cómo garantizar que el instrumento que utiliza para transmitir las "cosas verdaderas" a los destinatarios de su poesía y cumplir así su misión de propagador del mensaje de la verdad, es decir, el lenguaje, sea fiel, confiable y adecuado para tal propósito. Graziano Arrighetti, "Hésiode et les Muses", en *Le métier du mythe*, 60.

convierte en una pieza inaugural de los ulteriores manuales de conducta: mitos, advertencias, exhortaciones, recomendaciones, prohibiciones, consejos, diagramas de premios y castigos según las conductas elegidas. Se trata de un dispositivo coherente si comprendemos el carácter ortopédico-disciplinario del mensaje del texto, siempre sostenido por la tensión lumínica que la lógica de linajes instaura como juego cromático. Ese corpus de consejos impacta directamente en prácticas que configuran la experiencia de uno mismo como objeto de cuidado (*epimeleia*).

Las Musas son expertas en esta acción porque se erigen como las primeras maestras de persuasión. No solo dotan a poetas y reyes de la palabra persuasiva, sino que también deleitan a los hombres y a los dioses con su canto, aliviando los corazones afligidos. En ello radica una función terapéutica que transforma el alma apenada y un enclave de persuasión y confianza que impacta en el corazón de los varones mortales.

Hasta este punto del análisis, observamos una asociación entre palabra y persuasión, palabra y creencia, que se inscribe en la primera sabiduría poética, en esa suerte de "filosofía popular" a la que hemos aludido. No se trata ya de una *sophía* orientada al *saber hacer*, es decir, al conocimiento aplicado a la fabricación de algo, sino de la capacidad de generar un cambio en la actitud del sujeto. Se trata de una transformación que opera a través de la creencia, la seducción, el arrebató y el encanto que las palabras ejercen sobre quien las recibe de una autoridad que las pronuncia, ya sean las Musas o un maestro de *aletheia*, más allá de sus diferentes registros ontológicos. Como señala Montserrat Jufresa: "La función del poeta es dar sentido al tiempo presente de los hombres y sugerir un futuro mediante la ordenación del pasado"¹⁵.

A través de la palabra se produce, entonces, una transformación espiritual de sesgo ético-antropológico: un alma afligida es reconfortada, un corazón ignorante de la verdad, como el de Perses, es instruido en la

¹⁵ Montserrat Jufresa Muñoz, "Sophía y sophós en la época arcaica griega", en *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, editado por Ana Iriarte y Laura Sancho Rocher (Málaga: Mediterránea, 2010), 167.

ciencia de *Mnemosyne*, y un pueblo carente de la palabra justa y sensata es guiado por los atajos de la prudencia, que disuelven los efectos de la mala *Éris*, esa *Éris* malvada y generadora de discordia a la que Hesíodo alude en su *Teogonía*. La *Éris* amarga, de sentido negativo, y la *Éris* buena, de signo positivo, serán integradas por el pensador en *Trabajos y días*: la primera favorece la más cruel discordia; la segunda, en cambio, estimula la competencia sana y leal. Hesíodo mismo las describe así: “A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, solo merece reproches”¹⁶. Este es el terreno en el que se inscribe el *epos* didáctico hesiódico: una palabra que busca persuadir frente a la demanda urgente de un tiempo histórico que exige una transformación imperiosa y llama al cuidado de los varones mortales.

Mnemosyne, en tanto potencia reveladora de la verdad, acompaña este juego persuasivo. *Aletheia* y *lethe* conforman la díada dominante de una lógica que, desde la ambigüedad, rige la totalidad del campo mítico. Son figuras privilegiadas de un sistema de pensamiento que oscila entre lo oculto y lo des-oculto, entre la Memoria y el Olvido, la presencia y la ausencia, el Ser y el No-Ser, como anticipaciones de otra configuración mental que encontrará su carta de nacimiento con el advenimiento de la *pólis*. Es en este contexto donde la tensión entre Memoria y Olvido determinará la posibilidad del conocimiento.

La tensión entre memoria y olvido atraviesa, pues, todo el arco de pensamiento que conduce de un sistema a otro. El ocultamiento de la verdad es una forma de olvido. En una constelación de pensamiento presidida por *Mnemosyne*, omnisciente y de carácter adivinatorio —la única que sabe lo que fue, lo que es y lo que será—, el olvido se inscribe en el registro de la falta, de la ausencia, de la noche y de la oscuridad. En este marco, *Mnemosyne*, fuente de un saber primigenio, podría ser calificada como tópicamente femenina, “dado que su carácter solo se manifiesta a

¹⁶ Hesíodo, *Trabajos y días*, 13-14.

través de su condición de hija, de esposa y, sobre todo, de madre”¹⁷. Musa y Memoria constituyen el par complementario que posibilita el acceso a la verdad y, por ende, a una transformación posible, siempre mediada por la palabra, que cobra un decidido matiz curativo y transformador, destilando esa sabiduría de vida anclada en el cuidado de uno mismo como espacio de preocupación.

Existe, pues, un cierto valor terapéutico en la palabra. Las palabras curan y cuidan, resguardan el ánimo y lo transforman; están al servicio de circunstancias específicas cuando las pronuncia un ser inspirado, revelando así una sabiduría originaria. Hesíodo da cuenta de ello de manera constante cuando se dirige a su hermano, no solo como interlocutor, sino como pretexto para interpelar al conjunto de los varones mortales. Por ello, destacamos su carácter de antecedente y de vestigio primigenio, y lo analizamos desde dos líneas convergentes: la importancia de la palabra como instrumento de transformación.

Luego de analizar la acción de las Musas sobre los reyes, dice: “Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas palabras y complacientes palabras”¹⁸. La palabra es el instrumento que transforma una situación dada. La segunda línea está atestiguada en los versos siguientes:

Pues si alguien, víctima de una desgracia, con el alma recién desgarrada se consume afligido en su corazón, luego que un aedo servidor de las Musas cante las gestas de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo, al punto se olvida aquél de sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia.¹⁹

¹⁷ Ana Iriarte Goñi, *De amazonas a ciudadanos. Pretexto Gineocrático y Patriarcado en la Grecia Antigua* (Madrid: Akal, 2002), 34.

¹⁸ Hesíodo, *Teogonía*, 88-90.

¹⁹ *Ibid.*, 98-103.

La acción se despliega en esa tensión entre olvido y recuerdo. La palabra hace olvidar aquello que genera pesar y, en ese sentido, reconforta el ánimo. Es un don de las Musas, de los poetas, de los reyes; un don de palabras reparadoras y convincentes. Se inscribe en el campo de una *sophia* que no transita los atajos de la praxis artesanal, sino más bien el “conocimiento” originario de cómo revertir una situación y, a partir de ello, reconfortar un corazón dañado por los pesares.

Ecos lejanos y remotos, enraizados en el *logos* mítico, resuenan en lo que sostiene Pierre Hadot: “En este encantamiento podemos descubrir al mismo tiempo un esbozo de lo que serán más tarde los ejercicios espirituales filosóficos, ya sean del orden del discurso o de la contemplación”²⁰. Ahora bien, el poder de persuasión y seducción de este tipo de palabra radica, en parte, en el objeto que la misma entraña. En este punto se da, precisamente, el vínculo que Hadot busca en torno a la historia de las prácticas espirituales. La palabra eleva a otra dimensión; de allí su importancia radical. Conecta tanto a quien la pronuncia como a quien la recibe con un plano álgido, pues ambos —el agente de la palabra y el receptor— reconocen su procedencia del más allá.

Esta palabra mágico-religiosa acaricia y persuade a quien la recibe, y es inseparable de conductas y valores simbólicos. Es necesario adentrarse en su territorio para comprender su poder transformador. El gesto de las Musas es constitutivo del escenario ritual. Los objetos dejan de ser meramente ordinarios y adquieren eficacia dentro de la iniciación poética.

Es por acción de las Musas que el poeta celebra el futuro y el pasado, pues, además, ellas le encomendaron entonar himnos a la estirpe de los Inmortales. Dice Hesíodo: “Infundiéronme voz divina”²¹. En efecto, la palabra es un puro regalo de las diosas; son ellas quienes la donan, y en virtud de esa gratitud el poeta las invoca siempre al inicio y al final del

²⁰ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 31.

²¹ Hesíodo, *Teogonía*, 32.

canto. Son ellas quienes alegran el corazón de su padre cuando lo reconfortan “narrando al unísono el presente, el pasado y el futuro”²².

Es esta una visión única y absoluta del tiempo, que fractura la temporalidad humana y se instala en otra dimensión, en un espacio áltero. Son ellas las que, con su infatigable voz, “lanzando al viento su voz inmortal, alaban con su canto primero, desde el origen, la augusta estirpe de los dioses, a los que engendró Gea y el vasto Urano y los que de aquellos nacieron, los dioses dadores de bienes”²³. Por ello, la palabra mágico-religiosa es una palabra de alabanza. Alabar es celebrar y honrar, en el sentido de traer siempre a la memoria aquello que merece ser recordado eternamente. La palabra persuade y genera las condiciones de posibilidad para ciertas transformaciones esperadas en los simples varones mortales, a partir de su capacidad de escucha.

No debemos olvidar, sin embargo, su procedencia. Como sostiene Giorgio Colli a propósito del *logos* oracular, la palabra recupera rápidamente su heterogeneidad metafísica, su origen en un *topos* otro, al que solo la mediación de un maestro de verdad puede acercar a los hombres comunes, quienes, no obstante, son capaces de intuir su estatuto²⁴. Estamos, entonces, ante una intuición fundamental: la solidaridad entre la forma y el contenido de la palabra. En la palabra hesiódica, forma y objeto parecen prefigurar con vigor lo que más tarde será una preocupación filosófica central, añadiendo un nuevo elemento a ese vínculo que buscamos y sostenemos entre mito y filosofía.

²² *Ibid.*, 38-39.

²³ *Ibid.*, 44-48.

²⁴ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía* (Barcelona: Tusquets, 1994).

Las exhortaciones del alma: modos inaugurales de una estética de la existencia

A continuación, queremos entrelazar esta problemática en torno a la noción de *sophia* y su vínculo con el concepto de modo de vida, que hemos explorado previamente, así como con el *ethos* entendido como un constructo a edificar. Es momento de articular *sophia* con *bios* y analizar cómo el tipo de *bios* depende de una actitud que implica sabiduría y un cuidado de sí mismo, propio de aquel varón capaz de escuchar y transformar sus conductas a partir de los consejos y advertencias de una autoridad confiable y un *logos* persuasivo.

Es entonces el momento de leer esta ecuación en el *corpus* hesiódico. Seguimos nuevamente a Pierre Hadot y coincidimos con su punto de vista: “Las filosofías antiguas desarrollaron pues todo tipo de prácticas de terapia del alma, ejercitándose por medio de diferentes formas de discursos, trátase de la exhortación, de la reprimenda, del consuelo o de la instrucción”²⁵. En efecto, a nuestro juicio, Hesíodo responde al espíritu de esta afirmación. Si bien no es el único, es el autor que hemos escogido para nuestro análisis. Para evidenciarlo, debemos situarnos en *Trabajos y días* como discurso didáctico-moral²⁶.

El tipo de *logos* da cuenta de un esmerado intento de producir una transformación en su hermano Perses, quien es el contra modelo de la

²⁵ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 237.

²⁶ Coincidimos con Malcolm Heath, cuando sostiene que “Hesiod was presumably conscious of the role poets played in transmitting traditions in early Greek society, and doubtless he would have been happy to think of his moral exhortations as having beneficial effects on his audiences; to this extent, there is no reason to doubt a final-didactic intention”/“Hesíodo era, presumiblemente, consciente del papel que desempeñaban los poetas en la transmisión de tradiciones en la sociedad griega primitiva, y sin duda le habría agradado pensar que sus exhortaciones morales tenían efectos beneficiosos en su audiencia; en este sentido, no hay razón para dudar de una intención didáctica final”. Malcolm Heath, “Hesiod’s Didactic Poetry”, *The Classical Quarterly, New Series* Vol. 35: no. 02 (1985): 262-263.

constitución ético-antropológica, sobre todo por su desapego al trabajo, a la virtud, a su connivencia con los reyes devoradores de regalos, por su afición a las querellas, privilegiándolas a los trabajos esmerados, entre otras características que dan cuenta de una cierta degradación moral. Quizás los versos que alertan a Perses antes del proemio sobre el trabajo, sean una síntesis de esta preocupación inaugural:

¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio justicia que es mucho mejor.²⁷

Como podemos advertir, Perses desempeña un papel crucial en la vida del autor. Ambos sostienen un pleito por la división de bienes tras la muerte de su padre, lo que los lleva ante los tribunales. Perses, recurriendo a procedimientos no del todo honestos, obtiene injustamente la mayor parte de la herencia. Así lo refiere Hesíodo, quien, además de presentarlo como querellante, lo exhorta a modificar su conducta y a abrazar el trabajo, a fin de evitar la peligrosa Éris y asumir las consecuencias de sus actos:

¡Oh Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Éris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los pleitos del ágora; pues poco le dura el interés por litigios y las reuniones públicas a aquel cuya casa no se encuentra en abundancia el sazonado sustento, al grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar querellas y pleitos sobre haciendas ajenas. Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; al contrario, resolvamos nuestra querella de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores. Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los

²⁷ Hesíodo, *Trabajos y días*, 275-280.

reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia.²⁸

Los versos guardan los dos andariveles por los que transitará el poema.

Creemos no distorsionar el mensaje hesiódico al interpretarlo como un dispositivo disciplinario orientado a consolidar un modelo de subjetividad, tomando como referencia tanto los defectos de Perses como el contexto histórico-antropológico que Hesíodo describe, especialmente a través del mito de las Edades, como ya mencionamos. Este mito tematiza la injusticia y sus consecuencias en la evolución de la humanidad²⁹. La cuestión de si esta evolución implica una decadencia o no debe resolverse dentro de la tensión *hybris-sophrosyne* pues, como señala Fontenrose³⁰, supone una sucesión dialéctico-estructural entre la desmesura y la medida. Así, quedan delineados los dos temas rectores del mito: el trabajo y la maldad, ambos inscritos en la naturaleza misma del ser humano y desligados de cualquier dependencia de lo divino. En este sentido, el olvido de la justicia amenaza con un retorno al *kehaos*, entendido como un estado de indefinición.

El mito de las Edades ha llevado a Hesíodo a una visión pesimista del futuro inmediato, que se encamina peligrosamente a convertirse en el reino de la *hybris*. El relato transita por distintas etapas, cuyo recorrido es el siguiente: Edad de Oro, Edad de Plata, Edad de Bronce, Edad de los Héroes y Edad de Hierro. Esta tensión entre *dike* y *hybris* explica el mito de las razas. En efecto, la decadencia progresiva se inscribe en el triunfo de la *hybris* sobre la *sophrosyne*.

Hesíodo introduce este relato con fines transformadores y subjetivantes, en línea con las prácticas del *cuidado de sí*, que suelen

²⁸ *Ibid.*, 34-40.

²⁹ Moses Finley, *El mundo de Odiseo* (Fondo de Cultura Económica, 1966), 27. Mito de probable origen iranio que con el tiempo llegó a Grecia por el Oriente y lo encontramos por primera vez en Hesíodo.

³⁰ Joseph Fontenrose, "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages", *Classical Philology* Vol. 69: no. 01 (1974): 8.

incorporar la figura de un maestro que advierte, aconseja, exhorta y amonesta. Su objetivo es ofrecer sabiduría para evitar el mal futuro. En este sentido, la fábula del halcón y el ruiseñor ilustra cómo el poderoso—encarnado en el halcón—devora al más frágil—representado por el ruiseñor—, del mismo modo en que los reyes devoradores de dones, mientras ostentan el poder, pueden actuar según una voluntad mezquina. Sin embargo, esta voluntad debe transformarse en una voluntad solidaria como ejercicio para el bienestar de la comunidad en su conjunto.

La enseñanza por destacar es la advertencia sobre la justicia y la verdad como fuerzas capaces de transformar la subjetividad. No se trata de una justicia en la que triunfe el más poderoso, como el halcón o el rey, sino de aquella validada por Zeus, que engrandece a quienes la acatan y destruye a quienes la transgreden, es decir, a los injustos. Esta es la justicia que Hesíodo reclama tanto para los varones mortales como para la ciudad en su conjunto. En este marco, contrasta el mundo animal de la fábula con el mundo humano del mensaje, destacando la posibilidad de una reconstrucción ético-antropológica. En última instancia, se exhorta a una administración de justicia basada en la transformación de sí mismo como varón justo.

Es en el núcleo de esta respuesta donde podemos proponer una lectura inaugural de la preocupación por un tipo de *bios* vinculado con las nociones de *dike*, *epimeleia* y *sophia*. Hesíodo, como testigo de un tiempo que exige transformación—una transformación que solo el corazón de los varones mortales puede producir y hacia el cual él dirige su mensaje—, anticipa una tensión fundamental en el escenario ético-filosófico futuro: la ya mencionada tensión *hybris-sophrosyne*. Así, el cuidado de sí, el buen orden y la justicia, tanto en el ámbito social como en el individual, se comprenden a la luz de un concepto esencial en la cultura griega: el límite. Ahora bien, el complemento del límite es la *sophrosyne*, la medida, entendida como el principio que permite mantener el orden—interno y externo—y, por ende, la justicia.

En este punto emergen los primeros indicios de una problemática que marcará profundamente el espíritu griego: la solidaridad entre las nociones de justicia, virtud y trabajo con la figura del hombre prudente, concebido como fuente de la racionalidad política. Esta dimensión será fundamental en la construcción de una *polis* justa.

Si retomamos la cita de Hadot, vemos que Hesíodo recurre a los distintos instrumentos que menciona el autor: exhortación, reprimenda, instrucción. El texto está impregnado de estos registros discursivos, y lo que subyace en su estructura es el concepto de *askesis*—ejercicio, práctica—, inscrito en el campo léxico del verbo *askeo*. Este campo semántico resulta esclarecedor y nos conecta con una de nuestras inquietudes fundamentales: Hesíodo estaría inscribiendo las primeras páginas del concepto de *epimeleia heautou*, el cuidado de sí, con el propósito de alcanzar una vida conforme a valor. De este modo, su mensaje resuena con la problemática foucaultiana que ha orientado nuestra reflexión.

El campo del verbo legitima nuestra hipótesis: *epimeleomai* significa cuidarse, preocuparse, aplicarse o dedicarse. Esto es precisamente lo que Hesíodo intenta hacer con su hermano, quizá como testigo y agente de corrección para todos aquellos que necesiten orientación.

A nuestro juicio, nos encontramos ante una lección inaugural y remota, vinculada con otros *logoi* también precursores del concepto de *epimeleia*, entendido como el modo de hacerse cargo de uno mismo y de transformar la propia vida en un objeto bello. Desde esta perspectiva, podemos remitirnos al corpus foucaultiano y al concepto de *tekhneai tou biou*. Se trata de una dimensión tecnológica en la que el sujeto debe implementar ciertas prácticas estetizantes, entendidas como aquellas acciones sensatas y voluntarias por las cuales los hombres no solo establecen reglas de conducta, sino que buscan transformarse, modificarse en su ser singular y convertir su vida en una obra que exprese determinados valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo³¹.

³¹ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, (México: Siglo XXI Editores, 1991), 14-15.

Verdaderas tecnologías de sí que van dibujando una *praxis* continuada y sostenida para dar a la vida una forma bella. Hablar de las artes de la existencia es hablar de una cierta empresa, de una *etho-poiesis*, transida por un *telos*, un fin: alcanzar la *arete*, fundamentalmente, a través del trabajo como *tekhnē* subjetivante; su tarea es “interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos”³². En este sentido, coincidimos con Hadot cuando afirma: “En Grecia se sabía desde Homero y Hesíodo que era posible modificar las decisiones y las disposiciones interiores de los hombres eligiendo con habilidad las palabras capaces de persuadir”³³. Este recorrido ha sido nuestro intento en la letra hesiódica. Falta aún para que ese *corpus* discursivo sea reglado según las reglas de formación discursiva³⁴, propias de la Grecia Clásica; no obstante, es innegable un antecedente en la consolidación de la relación entre palabra-enseñanza y persuasión, entre *logos*, *ethos* y transformación de sí.

Conclusiones

Desandar el camino de la sabiduría griega nos ha conducido al escenario de la poesía como primera manifestación de la alianza entre *sophia* y poesía. Nos hemos aproximado al texto hesiódico para observar cómo ese *logos* poético encierra una auténtica sabiduría de vida, y hemos

³² *Ibid.*, 15.

³³ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 237.

³⁴ Michel Foucault, *El orden del discurso*, (Barcelona: Tusquets, 1983), 11. Toda mutación en la percepción de lo real, va acompañada por una nueva estructura del discurso. Se trata, en última instancia, de una nueva relación entre las palabras y las cosas, de un nuevo orden del discurso. Michel Foucault analiza en su vasta producción teórica cómo se produce la trabazón entre lo que se ve y lo que se dice; cómo se nombra aquello que se ve; analiza órdenes de visibilidad y de “decibilidad” para mostrar, además, cómo eso que se dice obedece a reglas específicas de formación discursiva.

identificado ejemplos que nos permitieron fundamentar nuestro punto de partida.

Nuestro proyecto ha consistido en analizar la presencia de una inquietud ética primigenia en Hesíodo, lo que lo vincula con otros autores a partir de un corpus de recomendaciones que revelan una intensa preocupación por el *ethos* y la *epimeleia*, entendida como el cuidado por la manera de vivir. A nuestro juicio, estos primeros esbozos hesiódicos constituyen un antecedente en la conformación del sabio, donde el modo de vida y la cuestión de la sabiduría están directamente relacionados con la noción de ejercitación: una puesta a punto de ciertas conductas que merecen ser reflexionadas y transformadas.

Nuestro trabajo pretende ser, apenas, un atajo en el intento de poner en diálogo poesía y filosofía, y de hallar esos “entres” que desdibujan la aparente discontinuidad entre mito y filosofía. Si bien no negamos la transformación de los órdenes discursivos, hay un punto de confluencia, un “entre”, precisamente, que reaparece como legado, como inquietud que afecta tanto a poetas como a filósofos.

Existe un material compartido, un *topos* de instalación común, un territorio de diálogo que se ha ido consolidando a partir de las observaciones, recomendaciones y prácticas de la antigua sabiduría poética. En ese enclave, el legado hesiódico es innegable: *Trabajos y días* es una lección emblemática, un suelo fértil de consideraciones que constituye un material sobre el que, posteriormente, se han sobreimpreso nuevas miradas, modelos de instalación, reflexiones teóricas y búsquedas de causas y principios. Si seguimos esta línea de legados y sucesiones, podríamos pensar que este conglomerado heredado, concebido como materia prima de ulteriores preocupaciones, ya delata un contacto con la reflexión sobre el cuidado de sí, una inquietud que involucra al otro. Por supuesto, aún no se encuentra formulada en términos de la especulación filosófica posterior, pero sí se configura como un modelo de instalación frente a la preocupación ético-antropológica, expresada en un discurso poético-didáctico incipiente.

Quizá podamos arribar a una consideración actual: es el tiempo histórico el que nos interpela, el que nos impulsa en nuestras búsquedas, en nuestros atajos interpretativos, en nuestros arcos de lectura, rescatando vestigios. No hay distancia, entonces, entre poesía y filosofía en este acto convocante de responder al *pathos* que el ser humano experimenta ante el espectáculo de la realidad, propia y ajena.

Referencias

Fuentes primarias

- Hesíodo. 2000. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- _____. 2006. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Editado y traducido por G. W. Most. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Liñares, Lucía, ed. 2005. *Hesíodo. Teogonía, Trabajos y días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.

Fuentes secundarias

- Arrighetti, Graziano. 1996. "Hésiode et les Muses". En *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, editado por F. Blaise, P. Judet de La Combe y P. Rousseau, 53-70. Vol. 16. Paris: Presses Universitaires du Septentrion.
- Castoriadis, Cornelius. 2006. *Lo que hace a Grecia I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Colli, Giorgio. 1994. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Colombani, María Cecilia. 2005. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- _____. 2016. *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Crubellier, Michel. 1996. "Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans *Les Travaux et les Jours*". En *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, editado por F. Blaise, P. Judet de La Combe y P. Rousseau, 435-463. Vol. 16. Paris: Presses Universitaires du Septentrion.
- Detienne, Marcel. 1986. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus.
- Finley, Moses. 1966. *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fontenrose, Joseph. 1974. "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages". *Classical Philology* 69 (1): 1-16.

- Foucault, Michel. 1964. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- _____. 1983. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- _____. 1984. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- _____. 1991. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Gernet, Louis. 1981. *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid: Taurus.
- Gigon, Olof. 1985. *Los orígenes de la filosofía griega*. Buenos Aires: Gredos.
- Hadot, Pierre. 1999. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Heath, Malcolm. 1985. "Hesiod's Didactic Poetry". *The Classical Quarterly*, New Series, 35 (2): 245-263. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iriarte Goñi, Ana. 2002. *De amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*. Madrid: Akal.
- Iribarren, Leopoldo, y Hugo Koning, eds. 2022. *Hesiod and the Beginnings of Greek Philosophy. Mnemosyne Supplements: History and Archaeology of Classical Antiquity*. Vol. 455. Leiden/Boston: Brill.
- Jufresa, Montserrat. "Sophía y sophós en la época arcaica griega". En *Los antiguos griegos desde el laboratorio de París*, editado por Ana Iriarte Goñi y Laura Sancho Rocher, 157-172. Málaga: Mediterránea.